

Religio Perennis

Schouon, Frithof

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schouon, F. (1992). Religio Perennis. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 37(147), 155-160. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1992.147.51560>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

adelante, no presiente la revelación creadora, el desarrollo de Dios en el cosmos y en las formas concretas de la pluralidad. Parece haber sido una de las formas concretas de las que surgió el protestantismo, el protestantismo que contenía, ciertamente, una verdad, pero en el que se consumaba la ruptura con la *tierra*, con el cosmos. El realismo místico de la Iglesia se cambia en un idealismo místico. Toda la cultura alemana está prefigurada aquí. Hegel está ya en Meister Eckhart. Sólo Jacob Boehme ocupa un lugar especial en la mística germánica; es supranacional, como es superconfesional. La mística de Boehme es concreta, formal, penetrada de conciencia antropológica. Lleva la marca semítica de la Cábala, con ese lugar exclusivo reservado para el Hombre. En el siglo XIX fue el espíritu místico de la Cábala y de Jacob Boehme el que impregnó a Baader y Vladimir Soloviev, y no el espíritu abstracto y no figurativo de la mística negativa de la India, de Plotino y de Eckhart.

RELIGIO PERENNIS

Frithof Schuon

Una de las claves para la comprensión de nuestra verdadera naturaleza y nuestro último destino es el hecho de que las cosas terrestres nunca son proporcionadas a la extensión real de nuestra inteligencia. La inteligencia está hecha para lo Absoluto, a falta de lo cual no existiría; entre las inteligencias de este mundo, el espíritu humano es el único capaz de objetividad, lo que implica —o prueba— que sólo el Absoluto permite a nuestra inteligencia poder por completo lo que ella puede y ser enteramente lo que es.¹ Si fuese necesario o útil probar lo Absoluto, el carácter objetivo y transpersonal del intelecto humano bastaría como testimonio, pues este intelecto es la huella irrecusable de una Causa primera puramente espiritual, de una Unidad infinitamente central pero que todo lo contiene, de una Esencia immanente y trascendente a la vez. Se ha dicho más de una vez que la Verdad total se encuentra escrita, con una escritura eterna, en la propia substancia de nuestro espíritu; las diversas Revelaciones no hacen otra cosa que «cristalizar» y «actualizar», en diferentes grados según los casos, un núcleo de certidumbres que no sólo está conservado en la Omnisciencia divina, sino que reposa por refracción tanto en el núcleo «naturalmente sobrenatural» del individuo como el de la colectividad étnica, o histórica o de la especie humana.

Lo mismo sucede con la voluntad que por lo demás no es sino una prolongación, o un complemento, de la inteligencia: los objetos que se plantea más habitualmente, o que la vida le impone, no colman su envergadura total; sólo la «dimensión divina» puede satisfacer la sed de plenitud de nuestro querer o de nuestro amor. Lo que hace que nuestra voluntad sea humana y por tanto libre, es que es proporcionada a Dios; sólo en Dios está a salvo de toda coacción, o sea de todo lo que limita su naturaleza.

¹ «La tierra y el cielo no pueden contenerse (*Alláh*), pero el corazón del creyente Me contiene» (*hadit qudsí*). Igualmente, Dante: «Veo que nuestro intelecto nunca se satisface si la Verdad no lo ilumina, fuera de la cual ninguna verdad es posible» («Paraíso», IV, 124-126).

La función esencial de la inteligencia humana es el discernimiento y este apego son la quintaesencia de toda espiritualidad; llevados a su más alto grado, o reducidos a su substancia más pura, constituyen en cada gran patrimonio espiritual de la humanidad la universalidad subyacente, o lo que podríamos denominar la *religio perennis*;² a ella se adhieren los sabios de la gnosis aunque se funden por necesidad en elementos formales de institución divina.³

El discernimiento metafísico es una «separación» entre *Atmâ* y *Mâyâ*; la concentración contemplativa, o la conciencia unitiva, es por el contrario una unión de *Mâyâ* con *Atmâ*. La «doctrina» se refiere al discernimiento, que separa,⁴ y el «método» a la concentración, que une; la «fe» se relaciona con el primer elemento y el «amor de Dios» con el segundo.

La *religio perennis* es fundamentalmente esto, para parafrasear la conocidísima máxima de San Ireneo: Lo Real ha entrado en lo ilusorio con el fin de que lo ilusorio pueda regresar a lo Real. Este misterio —junto con el discernimiento metafísico y la concentración contemplativa que es su complemento— es lo único que importa de manera absoluta desde el punto de vista de la gnosis; para el gnóstico —en el sentido etimológico y propio del término— en el fondo no hay otra «religión». Es lo que Ibn Arabî ha llamado la «religión del Amor», poniendo el énfasis sobre el elemento «realización».

La doble definición de la *religio perennis* —discernimiento entre lo Real y lo ilusorio, concentración permanente y unitiva en lo Real— implica por añadidura los criterios de ortodoxia intrínseca para cada religión y espiritualidad: para que una religión sea ortodoxa es necesario que contenga un simbolismo mitológico y doctrinal que establezca la distinción esencial de que se trata y que ofrezca una vía que garantice tanto la perfecta concentración como la continuidad de ésta; es decir, que una religión es ortodoxa a condición de no sólo ofrecer tanto una noción suficiente, aunque no siempre exhaustiva, del Absoluto y lo relativo y por ende de sus relaciones recíprocas, como una actividad espiritual de naturaleza contemplativa, y eficaz en cuanto a nuestro fines últimos. Pues es notorio que las heterodoxias tienden siempre a adulterar o la noción del Principio divino o nuestro modo de adherimos a El; ofrecen o una falsificación mundana o profana, si se quiere «humanista», de la religión, o una mística que sólo tiene por contenido al *ego* y sus ilusiones.

Puede parecer desproporcionado tratar en términos sencillos y casi esquemáticos un tema tan complejo como el de las perspectivas espirituales; pero puesto que la propia naturaleza de las cosas nos permite tener en cuenta un aspecto de sencillez, no estaríamos más cerca de la verdad siguiendo los meandros de una complejidad que no se impone en el presente caso. El análisis es una función de la inteligencia y la síntesis, otra; la asociación de ideas que ordinariamente se hace entre la inteligencia y la dificultad, o entre la facilidad y la presunción, no afecta evidentemente a la verdadera

² Término que evoca la *philosophia perennis* de Steuchus Eugubin (siglo XVI) y los neoescolásticos; pero el término *philosophia* sugiere con razón o sin ella una elaboración mental más que la sabiduría y no conviene exactamente a lo que nosotros entendemos. La *religio* es lo que «vuelve a atar» con el Cielo y compromete al hombre por completo; en cuanto a la palabra *traditio*, se refiere a una realidad más exterior, en ocasiones fragmentaria y que, por otra parte, sugiere una retrospectiva: una religión que nace «enlaza» con el Cielo desde la primera Revelación, pero no llega a ser una «tradición» —o implicar «tradiciones»— sino dos o tres generaciones más tarde.

³ Es lo que sucedió en el caso de los sabios árabes preislámicos que vivían espiritualmente de la herencia de Abraham e Ismael.

⁴ Esto es lo que expresa el término árabe *furgân*, «diferencia cualitativa», de *faraga*, «separar», «discernir», «bifurcar»; ya se sabe que *Furgân* es uno de los nombres del Corán.

naturaleza del Intelecto. Con la visión intelectual ocurre lo mismo que en la visión óptica; hay cosas que es preciso ver en detalle para conocerlas y otras que se perciben mejor con un cierto distanciamiento y que, pareciendo sencillas, comunican tanto más claramente su verdadera naturaleza. La verdad, si bien puede extenderse y diferenciarse indefinidamente, cabe también en un «punto geométrico», y todo está entonces en captar este punto, sea cual sea el símbolo —o el simbolismo— que actualice de hecho la intelección.

La verdad es una, y sería en vano quererla buscar en un solo lugar únicamente, pues al contener el Intelecto en su substancia todo lo que es verdadero, la verdad no puede dejar de manifestarse allí donde el Intelecto se despliega dentro de la atmósfera de una Revelación. Se puede representar el espacio por un círculo como por una cruz, una espiral, una estrella, un cuadrado; y del mismo modo que es imposible que no haya más que una sola figura para indicar la naturaleza del espacio o de la extensión, también es imposible que no haya más que una sola doctrina que dé cuenta del Absoluto y de las relaciones entre la contingencia y el Absoluto; en otros términos: creer que no puede haber más que una sola doctrina verdadera equivale a negar la pluralidad de las figuras geométricas que miden virtualmente el espacio, y también —para escoger un ejemplo diferente— la pluralidad de las conciencias individuales y de los puntos de vista oculares. En cada Revelación Dios dice «Yo» colocándose extrínsecamente en un punto de vista diferente que en el caso de las Revelaciones precedentes y de ahí la apariencia de contradicción en el plano de la cristalización formal.

Algunos objetarán quizás que las figuras geométricas no son estrictamente equivalentes como adecuaciones entre el simbolismo gráfico y la extensión espacial y querrán encontrar en ello un argumento contra la equivalencia de las perspectivas tradicionales, ya que hemos hecho esta comparación; a ello responderemos que las perspectivas tradicionales quieren ser —por lo menos *a priori*— caminos de salvación o medios de liberación más que adecuaciones absolutas. Por otra parte, al comprobar que el círculo —sin hablar ahora del punto— es una adecuación más directa de la forma al espacio que la cruz u otra figura diferenciada, y que por tanto refleja más perfectamente la naturaleza de la extensión, no debemos dejar de tener esto en cuenta: la cruz, el cuadrado, la espiral expresan explícitamente una realidad espacial que el círculo o el punto no expresan más que implícitamente; las figuras diferenciadas son pues insustituibles —si no, no existirían—, y son algo muy distinto a unas especies de círculos imperfectos; la cruz está infinitamente más cercana a la perfección del punto o el círculo que el óvalo o el trapecio por ejemplo. Lo mismo se aplica a las doctrinas tradicionales, en lo que concierne a sus diferencias de forma y sus valores de ecuación.

Una vez dicho esto volvamos a nuestra *religio perennis* como discernimiento metafísico y concentración unitiva, o como descenso del Principio divino, que se hace manifestación a fin de que la manifestación regrese al Principio.

En el cristianismo —según San Ireneo y otros autores— Dios «se ha hecho hombre» con el fin de que el hombre «se haga Dios»; en términos hindúes se dirá: *Atmā* se ha hecho *Mâyā* para que *Mâyā* se haga *Atmā*. La concentración contemplativa y unitiva en el Cristianismo es permanecer en lo Real manifestado —el «Verbo hecho carne»—, a fin de que ese Real permanezca en nosotros, que somos ilusorios, de acuerdo con lo que Cristo declaró en una visión a Santa Catalina de Siena: «Yo soy Quien es, tú eres la que no es.» El alma permanece en lo Real —en el Reino de Dios que está «dentro de nosotros»— mediante la oración permanente del corazón, como enseñan la parábola del juez inicuo y el comentario de San Pablo.

En el Islam el mismo tema fundamental —por ser universal— se cristaliza según una perspectiva muy diferente. El discernimiento entre lo Real y lo no real se enuncia por el Testimonio unitario (la *Sahâda*): la concentración correlativa sobre el Símbolo, o la conciencia permanente de lo Real se lleva a efecto por este mismo Testimonio o por el Nombre divino que lo sintetiza y que es así la cristalización quintaesencial de la Revelación coránica. Este testimonio o este Nombre es igualmente la quintaesencia de la Revelación abrahámica —por filiación ismaelita— y se remonta hasta la Revelación primordial de la rama semita. Lo Real ha «descendido» (*nazzala, unzila*), ha entrado en lo no-real o lo ilusorio, lo «perecedero» (*fânin*)⁵, haciéndose el *Qur'ân* —o la *Sahâda* que lo resume, o el *Ism* (el «Nombre») que es su esencia sonora y gráfica, o el *Dikr* (la «Mención»), que su síntesis operativa— con el fin de que sobre esta barca divina lo ilusorio pueda regresar a lo Real, a la «Faz (*Wayh*) del Señor que es lo único que permanece» (*wa yahqa wayhu Rabbika*),⁶ sea cual fuere el alcance metafísico que concedamos a las nociones de «ilusión» y «Realidad». En esta reciprocidad está todo el misterio de la «Noche del Destino» (*Laylat el Qadr*), que es un «descenso», y de «Noche de la Ascensión» (*Laylat el-Mi'râj*), que es la fase complementaria; ahora bien, la realización contemplativa —la «unificación» (*tawhîd*)— concierne a esta ascensión del Profeta a través de los grados paradisiacos. «En verdad —dice el Corán— la oración impide los pecados mayores (*fahsâ*) y menores (*munkar*), pero la mención (*ikr*) de *Allâh* es más grande».⁷

La perspectiva budista está más cerca de la perspectiva cristiana en cierto aspecto, pero mucho más alejada de ella en otro, pues por una parte se funda en un «Verbo hecho carne», pero, por otra, nunca tiene la noción antropomórfica de un Dios creador. En el Budismo los dos términos de la alternativa o del discernimiento son el *Nirvana*, lo Real, y el *Samsara*, lo ilusorio; la vía es en el fondo la conciencia permanente del *Nirvâna* como *Shûnya*, el «Vacío», o también la concentración en la manifestación salvadora del *Nirvâna*, el Buda, que es *Shûnyamûrti*, Manifestación del Vacío. En Buda particularmente en su forma *Amitâbha*— el *Nirvâna* se ha hecho *Samsara* la ilusión, el Buda será lo Real en lo ilusorio y el *Bodisatva* lo ilusorio en lo Real,⁸ lo que nos lleva al simbolismo del Ying-Yang. Este paso de lo ilusorio a lo Real es lo que la *Prajñâ-Pâramitâ-Hridaya-Sûtra* describe con estos términos: «Ha partido, ha partido —ha partido hacia la otra Orilla, ha llegado a la otra Orilla—; ¡oh Iluminación, bendita seas!

Cada perspectiva espiritual confronta, por la fuerza de las cosas, una concepción del hombre con una concepción correspondiente de Dios; de ello resultan tres ideas o tres definiciones que conciernen, una al hombre como tal, otra Dios como tal y como se revela al hombre definido de este modo y la tercera, al hombre como Dios lo determina y transforma en función de semejante perspectiva.

Desde el punto de vista de la subjetividad humana, el hombre es el que contiene y Dios es el contenido; desde el punto de vista divino —si uno puede expresarse así—, la relación es a la inversa, pues todo está contenido en Dios y nada puede contenerle. Decir que el hombre está hecho a imagen de Dios, significa al mismo tiempo que *a posteriori* Dios toma frente al hombre algo de esta imagen; Dios es Espíritu puro

⁵ La palabra *Fanâ*, que a veces se traduce por «extinción» en analogía con el sánscrito *nirvâna*, tiene la misma raíz y significa exactamente «naturaleza perecedera».

⁶ *Cordn*, Sura El Misericordioso, 27.

⁷ Sura La Araña, 45.

⁸ Cf. «Le mystère du Bodisatva», *Etudes Traditionnelles*, mayo-junio, julio-agosto y septiembre-octubre de 1962.

y en consecuencia el hombre es inteligencia o conciencia; de modo inverso, si definimos al hombre como inteligencia, Dios aparecerá como «Verdad». Con otras palabras: queriendo afirmarse como «Verdad», Dios se dirige al hombre en tanto está dotado de inteligencia, al igual que se dirige al hombre en desgracia para afirmar Su Misericordia, o al hombre dotado de libre arbitrio para afirmarse como Ley salvadora.

Las «pruebas» de Dios y de la religión están en el propio hombre: «Al conocer su propia naturaleza, conoce también el Cielo», dice Mencius, de acuerdo con otras máximas análogas y muy conocidas. Es preciso extraer de los elementos de nuestra naturaleza la certidumbre-clave que abre la vía a la certidumbre de lo Divino y de la Revolución; quien dice «hombre», dice implícitamente «Dios»; quien dice «relativo», dice «Absoluto». La naturaleza humana en general y la inteligencia humana en particular no se podrían comprender sin el fenómeno religioso que las caracteriza de la manera más directa y completa: al haber captado la naturaleza trascendente —no «psicológica»— del ser humano, captamos la naturaleza de la revelación, de la religión y de la tradición; comprendemos su posibilidad, su necesidad, su verdad. Y comprendiendo la religión no sólo según una determinada forma o según una determinada letra, sino además en su esencia informal, comprenderemos igualmente las religiones, es decir, el sentido de su pluralidad y diversidad; éste es el plano de la gnosís, de la *religio perennis*, donde se explican y resuelven las antinomias extrínsecas de los dogmas.

En el plano exterior y por tanto contingente, pero que tiene su importancia en el orden humano, la *religio perennis* se encuentra en relación con la naturaleza virgen y al mismo tiempo con la desnudez primordial, la de la creación, el nacimiento y la resurrección o la del gran sacerdote en el *Sancta Sanctorum*, el ermitaño en el desierto,⁹ el *sahdu* o el *sanyasi* hindú, del piel-roja en oración silenciosa en una montaña.¹⁰ La naturaleza inviolada es la vez un vestigio del Paraíso terrestre y una prefiguración del Paraíso celestial; los santuarios y los vestidos difieren, pero la naturaleza y el cuerpo humano permanecen fieles a la unidad primera. El arte sagrado, que parece adaptarse de esta unidad, en el fondo no hace más que restituir a los fenómenos naturales sus mensajes divinos, a los que los hombres se han hecho insensibles; en el arte la perspectiva del amor tiende hacia el desbordamiento, la profusión, mientras que la perspectiva de la gnosís tiende hacia la naturaleza, la simplicidad y el silencio; es la oposición entre la riqueza gótica y el despojamiento zen.¹¹ Pero esto no debe hacernos perder de vista que los marcos o modos exteriores son siempre algo contingente y que todas las combinaciones y todas las comprensiones son posibles, tanto más cuanto que, en la espiritualidad, todas las posibilidades pueden reflejarse entre sí según las modalidades apropiadas.

⁹ Como María Egipcíaca, en quien el carácter informal y completamente interior de un amor operado por Dios se acerca a las cualidades de la gnosís, aunque en este caso pudiéramos hablar de «gnosís de amor» (en el sentido de *parabhakti*).

¹⁰ La sencillez del vestido y su color, blanco sobre todo, sustituye a veces al simbolismo de la desnudez en el marco del arte indumentario; en todos los planos el despojamiento inspirado por la Verdad desnuda sirve de contrapeso al «culturalismo» mundano. En otros aspectos el vestido sagrado simboliza la victoria del Espíritu sobre la carne y su riqueza hierática —que estamos bien lejos de censurar—, expresa la inagotable profusión del Misterio y la Gloria.

¹¹ Pero resulta demasiado evidente que el arte sagrado más fastuoso está infinitamente más cercano a la gnosís que el «despojamiento» ignorante y afectado de los «barrenderos» contemporáneos. Sólo la simplicidad cualitativa y noble, y en conformidad con la esencia de las cosas, refleja y transmite un perfume de la sabiduría informal.

Una civilización es íntegra y sana en la medida en que se fundamenta en la «religión invisible» o «subyacente», la *religio perennis*; es decir, que lo es en la medida en que sus expresiones o formas dejan translucir lo Informal y tiende hacia el Origen, comunicando de este modo el recuerdo de un Paraíso perdido, pero también, y con mayor razón, el presentimiento de una Beatitud intemporal. Pues el Origen está en nosotros mismos y delante de nosotros a la vez; el tiempo no es más que un movimiento en espiral alrededor de un Centro inmutable.

Schuon; Frithof, *Sobre los mundos antiguos*,
España, Ed. Taurus, 157 pp.

ZEN*

Joseph Campbell

En la India se utilizan dos graciosas figuras para caracterizar los dos principales tipos de actitud religiosa.

Uno es el “camino del gatito”; el otro, “el camino del mono”. Cuando un gatito chilla “miau”, su madre viene, lo levanta por la nuca y se lo lleva a un sitio seguro; para quien haya alguna vez viajado en la India, habrá podido observar que, cuando una manada de monos baja de un árbol y huyendo cruza el camino, los bebés que vienen montados en el lomo de sus madres, se sostienen por sí mismos. En concordancia, y referido a las dos actitudes: la primera es aquella que reza, “¡Oh Señor, oh señor, ven y sálvame!” y la segunda, la de aquel que, sin esa clase de rezos o lamentos, se pone a trabajar en él mismo. En Japón las mismas dos actitudes se conocen como *tariki*, “fuerza exterior”, o “poder que proviene del exterior”, y *jiriki*, “fuerza propia”, “esfuerzo o poder que proviene del interior”. En el budismo de ese país, estas aproximaciones al logro de la iluminación, radicalmente contrastantes, están representadas, en concordancia, en dos tipos de vida y pensamiento religioso aparentemente contrarios.

El primero más popular de estos dos es aquél de las sectas y Yodo y Shinshu, donde un Buda trascendente y completamente místico, conocido en sánscrito como Amitabha, “Ilimitado Esplendor” —también, Amitayus, “Vida Eterna”— y en japonés como Amidea, es invocado para conferir la liberación de la cadena de reencarnaciones —tal como a Jesucristo, en el culto cristiano, se le pide que otorgue la redención. *Jiriki*, por su parte, el camino de auto-ayuda, logro propio, energía interior, que no ruega ni espera ayuda de deidad alguna, ni aun de Buda, sino que trabaja con su propio esfuerzo lo que debe alcanzarse, está representado en Japón, preminentemente por Zen.

Existe una fábula, relatada en la India, acerca del dios Vishnu, soporte del universo, que un día, repentinamente, llamó a Garuda, su vehículo aéreo, la solar ave de plumas doradas; cuando su esposa, la diosa Lakshmi, preguntó el porqué, él respondió que acababa de darse cuenta que uno de los devotos de su culto estaba en peligro. Sin embargo, apenas acababa de partir cuando ya estaba de regreso, descendiendo de su vehículo y cuando la diosa de nuevo preguntó el porqué, él le contestó que había encontrado a su devoto cuidando de sí mismo.

* Traducción del inglés, Julio Amador Bech.